



Las premisas epistemológicas y la antropología social

Epistemological assumptions and social anthropology

Eloy Gómez Pellón

Catedrático de Antropología Social. Universidad de Cantabria. Santander.

gomez@unican.es

RESUMEN

Tanto la sociología como la antropología se han enfrentado con problemas ontológicos, epistemológicos y metodológicos similares, procedentes de la aprehensión de su complejo objeto de conocimiento. En términos generales, se han ofrecido dos vías de solución: una objetivista, propugnada por Durkheim, que presupone el carácter fáctico de lo social, y otra nominalista, defendida por Weber y sustentada sobre la teoría de la acción individual. La primera, de índole universalista, tuvo una importante repercusión en los antropólogos más vinculados a la escuela sociológica francesa (Mauss), así como entre los ligados al funcionalismo británico (Malinowski, Radcliffe-Brown y otros) y al estructuralismo (Lévi-Strauss). Progresivamente se producirá un resquebrajamiento del modelo positivista en favor del interpretativista, como se evidencia en Evans-Pritchard. La segunda vía, dominada por el construccionismo y el interpretativismo, ejerció una profunda influencia sobre la antropología simbólica (Turner, Geertz, etc.).

ABSTRACT

Both sociology and anthropology have faced similar ontological, epistemological, and methodological problems which originating in the apprehension of their complex sphere of knowledge. On the whole, two possible solutions have been offered: on one hand, an objectivist one, advocated by Durkheim, in which the factual character of the social milieu is assumed. On the other hand, a nominalist one is defended by Weber and sustained on the theory of individual action. The objectivist approach, of universalist nature, have had a relevant impact on anthropologists linked to the French sociological school (Mauss), to the British functionalism (Malinowski, Radcliffe-Brown and others), and to structuralism (Lévi-Strauss). However, the positivist model has been gradually replaced by the interpretivist, as becomes evident in the works of Evans-Pritchard. The nominalist approach, dominated by constructionism and interpretivism, has exerted a profound influence on symbolic anthropology (Turner, Geertz, etc.).

PALABRAS CLAVE

epistemología | metodología | realismo | objetivismo | nominalismo | interpretativismo | relativismo

KEYWORDS

epistemology | methodology | realism | objectivism | nominalism | interpretivism | relativism

Introducción

La reflexión epistemológica que se ha producido en el seno de la antropología, como campo de conocimiento especializado en el estudio comparado de las sociedades y las culturas, no ha sido ajena a la que ha tenido lugar en otras ciencias sociales y humanas desde finales del siglo XIX. En el caso de la antropología, el trabajo de campo y la observación participante han generado un apreciable nivel de discusión acerca de la llamada comprensión transcultural que, sobre todo, ha permitido la conquista de avances, por lo regular más provisionales de lo que hubiera sido deseable, en aspectos relativos al etnocentrismo, al relativismo cultural y a otros. En todo caso, los debates más intensos a menudo han venido dados por las dudas que se han puesto de manifiesto en algunos destacados textos de la historia de la antropología. Hace algunos años, una conocida obra de R. C. Ulin (1990) trataba de ahondar, a la luz de la racionalidad, justamente, en los problemas científicos que se derivan de la interpretación de las culturas. A la hora de la verdad, según parece, esta indagación a favor de la comprensión se produce con mayor insistencia de la deseable en una única dirección, y a menudo deviene en la búsqueda

interesada de una autocomprensión por parte de la cultura occidental.

Ciertamente, la discusión ontológica, epistemológica y metodológica se ha manifestado con insistencia en otras ciencias sociales, como la sociología y, de hecho, la influencia de esta última sobre la antropología ha sido muy acusada, aunque no es menos cierto que la especificidad de los problemas antropológicos conduce el debate por derroteros particulares. Volviendo al texto de Ulin (1990: 47), este señala las obras de F. Boas y de varios de sus discípulos, juntamente con las de los funcionalistas ingleses, especialmente a cargo de A. R. Radcliffe-Brown, de B. Malinowski, y de E. E. Evans-Pritchard, como algunas de las que más agudamente han expresado la preocupación por la comprensión de otras culturas aunque, desgraciadamente, sin llegar a acuerdos concluyentes, lo cual tampoco es distinto de lo que sucede en otras ciencias sociales. Tanto es así que, en parte de las obras de estos autores, se observan contradicciones importantes entre teoría y método.

Tal como explicaré a continuación, la sociología y la antropología social se hallan condicionadas por un conjunto de problemas análogos, que han sido inseparables de la historia de ambas, de suerte que la solución de los mismos ha sido común, aunque se haya modulado de manera diferente en cada uno de estos ámbitos científicos. Se puede decir que una y otra disciplina se ven enfrentadas a un objeto cognoscible complejo, en torno a cuya aprehensión se han ofrecido, fundamentalmente, dos soluciones. Una de las maneras de resolver el problema ha sido a través de la vía objetiva, en la cual el sujeto cognoscente observa y analiza la estructura social que se manifiesta en forma de *hechos sociales*, no reductibles a la individualidad, que permiten entender globalmente lo que sucede en la sociedad, tal como proponía E. Durkheim. La otra manera ha consistido, de acuerdo con la proposición de M. Weber, en prescindir del hecho social, de ése que retrata la sociedad entera, para mirar lo que hacen los individuos, como tales, cuando dotan a sus acciones de un significado que tiene en cuenta la existencia de terceros, independientemente de que las consecuencias de tales acciones sean deseadas o no deseadas.

1. El hecho social y la acción social

Recordemos que el carácter fáctico de lo social, que Durkheim explora minuciosamente en *Las reglas del método sociológico* (1895), no irrumpe abruptamente en la obra de este sobresaliente cultivador de las ciencias sociales, sino que tiene orígenes lejanos en *El espíritu de las leyes* que Montesquieu publica en 1748 y, asimismo, resulta inseparable de la sociología de A. Comte. Pero es a mediados de la última década del siglo XIX, cuando Durkheim enuncia su propuesta objetivista, el momento a partir del cual se convierte en un tema muy recurrente entre los autores positivistas, convencidos todos ellos de que la realidad social responde a leyes inmutables. Ahora bien, partiendo de las resonancias que adquiere en Durkheim el hecho social, acerca de cuya notoriedad no vacila R. Aron (1967: 363) cuando dice que “la concepción durkheimiana de la sociología se funda en el *fait social*”, sus repercusiones trascenderán muy ampliamente la sociología para alcanzar a otras ciencias sociales, y desde luego a la antropología social, sobre todo a través del funcionalismo británico.

Sin lugar a dudas, la teoría de Durkheim del hecho social espoleó la reflexión sobre lo social, haciéndose acreedora de gran parte del progreso de todas las ciencias sociales, en general. Lo que viene a decir Durkheim (1978: 40-41 y 45) sobre los hechos sociales es: a) que son maneras de obrar, de pensar y de sentir; b) que son representaciones mentales colectivas; c) que son independientes de la conciencia individual; d) que están dotados de una fuerza imperativa o coercitiva por medio de la cual se imponen; e) que pueden ser contemplados en cuanto cosas, suscitando así la crítica, corriendo el tiempo, de quienes como J. Monnerot en *Les faits sociaux ne sont pas de choses* (1946) han clamado contra el famoso objetivismo durkheimiano fundamentado en un imperturbable realismo ontológico. Ahora bien, y considerando la tesis durkheimiana, el hecho social, tal como su proponente lo presenta, quedaría verificado por la existencia de pautas culturales en una sociedad (la lengua, las creencias, las costumbres, etc.) que trascienden al individuo porque existen antes de que este se incorpore a la vida

social, sin poder hacer nada por evitarlo. Antes bien, la persona se ve obligada a adherirse a estas pautas que continúan su curso durante la vida de la misma, y aún después de que la persona haya desaparecido.

Hace algunos años, E. Lamo de Espinosa (1989: 10-11), en un excelente trabajo, afirmaba que la historia de la sociología podía concebirse como “la historia del devenir consciente del hecho social” y, en consecuencia, como la historia del hecho social mismo. Pero, ¿por qué el tema del hecho social aflora con tanta intensidad a partir de finales del siglo XIX? Parece que ello es debido a la renovación epistemológica que se viene produciendo en Europa desde el Renacimiento, la cual acabó por dar lugar a una separación nítida entre Sociedad, Estado y Naturaleza durante la Ilustración. La causa de que se produjera en tan preciso momento se hallaría en una larga serie de cambios que terminaron por alterar “la percepción del entorno social y su propia estructura objetiva”. Todos los sociólogos clásicos dedujeron que la sociedad funciona “como si fuera naturaleza”, aunque no haya acuerdo entre ellos acerca de qué tipo de naturaleza es esta. Sí hay acuerdo general, según señala el propio Lamo de Espinosa (1989: 9) respecto al “carácter fáctico y opaco de lo social que, sin ser empíricamente diferenciable de los individuos, posee una constancia que lo hace analíticamente diferente”.

Por supuesto, el hecho social como objeto de estudio alcanzará una fuerza sorprendente en la obra de M. Mauss, cuyos resultados se dejarán sentir muy intensamente en la antropología, y también en la sociología. El etnólogo y sociólogo francés examinó, a comienzos de los años veinte del siglo pasado, distintas instituciones de algunas sociedades tradicionales, como expresión paradigmática de lo que él denominó expresamente *fenómeno social “total”* (el *potlatch*, el *kula*, etc.). La teoría maussiana sobre el don, sustentada en el hecho social como auténtica unidad de análisis, pasaría a alumbrar toda la antropología posterior. En realidad, Boas con su investigación sobre el *potlatch* de la costa Oeste norteamericana y Malinowski con su estudio del *kula* melanésico, así como M. Leenhardt con su indagación acerca del intercambio de regalos en Nueva Caledonia, habían alimentado una buena parte del famoso *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* que Mauss diera a la imprenta en 1923. A partir de un hecho social específico, Mauss pudo demostrar cómo algo tan inherente a la vida de los humanos, como es el regalo, no solo engrandece al donante sino que genera la obligación de recibir y de devolver en el receptor, de manera que el don amalgama a los individuos y a los grupos humanos. El aparente carácter voluntario, libre y gratuito de la prestación, y sin embargo obligatorio e interesado, comporta relaciones de correspondencia y de solidaridad plenas de significación social, que identifican al don con uno de los nexos fundamentales de las sociedades humanas. Según Mauss (1971: 157), “en este fenómeno social ‘total’, como pretendemos denominarlo, se expresan a la vez y de golpe todo tipo de instituciones: las religiosas, jurídicas, morales -en estas tanto las políticas como las familiares- y económicas, las cuales adoptan formas especiales de producción y consumo, o mejor de prestación y de distribución”.

Ahora bien, en lo que se refiere a la teoría del conocimiento en el contexto antropológico, fueron los funcionalistas ingleses los que con gran intensidad se ocuparon de la misma. Ellos elevaron a la consideración de objeto primordial de la antropología el hecho social, siguiendo la estela durkheimiana. Esta actitud es fácilmente comprensible por varias razones, la más importante de las cuales es la debida a la sólida relación teórica que unió al funcionalismo inglés con la escuela sociológica francesa. Independientemente de que la antropología estudie sociedades de pequeña escala, Malinowski y Radcliffe Brown, con enfoques diferentes, harán suya la idea de Durkheim que defiende la irreductibilidad de la vida social a sus componentes individuales, la cual les conducirá a tomar como unidad de análisis el hecho social, tal como había propuesto este último. En la obra de Radcliffe-Brown hay un singular interés por el hecho social, de acuerdo con su percepción de la antropología social, extraordinariamente cercana a la sociología: “En la sociología comparada o antropología social la finalidad de la comparación es diferente [que en el caso de la etnología], pues consiste en explorar las variedades de las formas de vida social como base para el estudio teórico de los fenómenos sociales humanos” (Radcliffe-Brown 1975: 126).

La visión que tenía A. R. Radcliffe-Brown de la antropología social se hallaba, curiosamente, muy cercana de la de F. Boas, cuando entendía la antropología como una comparación de la vida social de los diferentes pueblos, tratando de probar que “los fundamentos de su desarrollo cultural son extraordinariamente uniformes” (cit. Radcliffe-Brown 1975: 126), si bien Radcliffe-Brown enfatiza el carácter sociológico de la antropología social, al concebir a esta última como una especialidad de la sociología. De vez en cuando, Radcliffe-Brown se justifica, incluso, acerca de por qué no llama definitivamente sociología a la antropología social: “Se me puede preguntar por qué no uso la palabra “sociología”, en vez de la expresión “antropología social”, indudablemente más pesada. La razón es en parte de uso” (Radcliffe-Brown 1975: 30), aun reconociendo la falta de diferencias existentes entre ellas en lo sustancial.

Por tanto, no es extraño que Radcliffe-Brown (1975: 75-76) haga suyos los planteamientos de Durkheim, adoptando una vía objetivista, basada en el uso del hecho social, tal y como entendía este último: “no obstante, la antropología social, mediante su estudio comparado de las instituciones, hizo posible el desarrollo de la sociología comparada. Si tuviera tiempo, podría mostrarles cómo se desarrolló gradualmente la nueva antropología, es decir la sociología comparada”. De este modo, Radcliffe-Brown explica cómo, tras las profundas reflexiones del siglo XVIII, en la centuria siguiente y en los primeros lustros del XX, gracias a las obras de Steinmetz, de Westermarck y, sobre todo de Durkheim se fue conformado gradualmente “una sociología comparada que exige se la reconozca como algo radicalmente diferente, en aspectos importantes, de la antropología social a partir de la que surgió” (Radcliffe-Brown 1975: 76).

En el caso de Malinowski, los hechos culturales son percibidos como hechos sociales, bien en el caso de las instituciones económicas, tal como se pone de manifiesto en *Los argonautas del Pacífico occidental* (1922), o bien en el caso de las instituciones jurídicas, como demuestra el mismo autor en *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje* (1926), pero con una particularidad añadida: los hechos sociales son la expresión de funciones que subvierten a necesidades biológicas. Decía Malinowski (1985: 79-80) que la función fundamental del derecho es “contener ciertas propensiones naturales, canalizar y dirigir los instintos humanos e imponer una conducta obligatoria, no espontánea; con otras palabras, asegurar un tipo de cooperación basado en concesiones mutuas y en sacrificios orientados hacia un fin común. Una fuerza nueva, diferente de las inclinaciones innatas y espontáneas, debe estar presente para que esta tarea se lleve a cabo”. Es así que Malinowski se acoge a los principios que modelan la tradición funcionalista británica, considerando que la estructura social de una sociedad determinada se halla compuesta por una multiplicidad de instituciones: “el ideal primordial y básico del trabajo etnográfico de campo es ofrecer un esquema claro y coherente de la estructura social y destacar, de entre el cúmulo de hechos irrelevantes, las leyes y normas que todo fenómeno cultural conlleva” (Malinowski 1986: 28).

Algunos funcionalistas posteriores, discípulos de Malinowski y de Radcliffe-Brown profundizaron en las tendencias abiertas por sus maestros, resultando muy significativo el caso de Evans-Pritchard a propósito de cuanto se está señalando en las presentes líneas. Algunos disensos y muchos consensos llevaron a Evans-Pritchard (1965: 67-69) a converger con Radcliffe-Brown en la concepción de una antropología social que fuera parte de la sociología, a fin de que, en el orden comparativo, pudieran ser tomadas en consideración “la totalidad de las sociedades humanas”, tradicionales o modernas, en el camino de la sociología comparada que había predicado este último. Aunque, como veremos enseguida, Evans-Pritchard introduce novedades significativas con respecto a los antropólogos de la escuela británica de la generación anterior, no se aparta, por ejemplo, de un concepto de estructura muy cercano al de Radcliffe-Brown, ni reniega, acaso por ello, de la noción durkheimiana del hecho social, esto es de la vía objetiva que permita el alcance de lo social, lo cual es bien perceptible cuando, tras considerar que todos los miembros de una sociedad poseen pautas concurrentes en la forma de vivir, afirma que tienen “las mismas costumbres, idiomas y reglas morales, y se desenvuelven todos dentro de una organización común de instituciones legales, políticas y económicas. Su conjunto forma una estructura más o menos estable que persiste en sus características esenciales durante largos períodos de tiempo, y que se transmite de generación en generación” (Evans Pritchard 1965: 68-69).

A partir de estas premisas, la antropología social británica irá dibujando, poco a poco, cuanto en el presente integra el *corpus* teórico de la misma, esto es, todo aquello que forma parte del comportamiento institucionalizado de los seres humanos, empezando por el parentesco y siguiendo por la vida política, por los sistemas de creencias y por los cánones de pensamiento, al tiempo que le fue otorgando importancia progresiva a los procesos de interrelación y a cuanto permitiera la comprensión de las sociedades y las culturas. Se entiende que el hecho social durkhemiano estaba llamado a jugar un importante papel en el desarrollo de la antropología social. El propio Evans-Pritchard nos recordará aquello mismo que observó Durkheim, cual es que el individuo tras su nacimiento se incorpora a un mundo estructurado, dotado de los correspondientes sistemas de normas, valores y creencias, los cuales le trascienden. Es así, decía Evans-Pritchard, parafraseando a Durkheim, que los hechos sociales son “generales, transmisibles y obligatorios” (Evans-Pritchard 1965: 68-69).

Sin embargo, en los planteamientos del funcionalismo de Radcliffe-Brown, de Evans-Pritchard y de otros, quedaría, aparentemente, algo importante sin resolver, cual era saber dónde estaría la diferencia entre la sociología y la antropología social. Ya hemos puesto de manifiesto que Radcliffe-Brown no encuentra diferencias sustanciales, no siendo las dadas por la tradición en el uso de los respectivos términos y, si acaso, aclara que más bien estamos hablando de la antropología social como una especialización de la sociología. El deseo de llegar a entender científicamente la naturaleza de la cultura y de la vida social conduce necesariamente al estudio de los pueblos no europeos o no occidentales, para lo cual se requieren técnicas y procedimientos diferenciados. En el caso de Evans-Pritchard (1965), efectivamente, concreta que la antropología social puede considerarse como una rama de la sociología, cuya diferencia se reduciría, por parte de la primera, al uso de una metodología, fundada sobre todo en la comunicación intersubjetiva y en la obtención de los datos *in situ*, y al enfoque sustancialmente holístico. En definitiva, lo más relevante en la apreciación de los antropólogos de la escuela funcionalista inglesa que se han señalado es que no hallan restricciones con respecto a las sociedades y a los temas que motivan el conocimiento antropológico, por analogía con los que inspiran el conocimiento sociológico.

Recuérdese, no obstante, que dentro de las ciencias sociales existe una potente corriente que, frente al objetivismo enmarcado por la teoría del hecho social, defiende la teoría nominalista o subjetiva de la acción. Fue Weber quien dio vida a esta explicación basada en la intencionalidad de las acciones de los seres humanos. Decía este último que la sociología era la ciencia encargada del estudio de la acción social (Weber 1979: 5), añadiendo que “la acción social (incluyendo tolerancia u omisión) se orienta por las acciones de los otros, las cuales pueden ser presentes, pasadas o futuras” (Weber 1979: 18). No cabe duda de que, al percatarse de la importancia de la intencionalidad del sujeto agente orientada hacia terceros, Weber conseguía acercarse mucho a lo social asido al paradigma interpretativista y, desde luego, se situaba en condiciones de lograr uno de los objetivos más acariciados por él, esto es, el de la formulación de los enunciados de posibilidad y el esbozo de los tipos ideales, como producto evidente de dicho nominalismo. De la definición weberiana se desprendía que toda aquella interacción que fuera fisiológica o inconsciente quedaba descartada de lo social como auténtica sustancia de la sociedad. “No toda clase de acción [contacto] -incluso de acción externa- es social”, y añade “la conducta íntima es acción social solo cuando está orientada por las acciones de otros” (Weber 1979: 18). A la sociología, nos dirá Weber, lo que le interesa es la interpretación de la acción social, a fin de explicarla causalmente, en su desarrollo y efectos.

Quedaba claro en la teoría de Weber que lo importante de la acción social es que la lleva a cabo un ser humano frente a otros seres humanos, considerando sus reacciones y sus estados de conciencia, de manera que la teoría, llamada a tener importantes repercusiones en las ciencias sociales en general, y por supuesto también en la antropología social, era la consecuencia de una tradición intelectual alemana en la que F. Tönnies constituía el precedente más significativo. Por cierto que muy pronto, junto a las consecuencias deseadas de la acción social, empezarían a cobrar importancia las consecuencias no deseadas de la misma, a pesar de la insistencia de Weber en que las acciones sociales fueran estudiadas en función de las causas que las propiciaban y de los efectos reales que pretendían. Es así que, dada la intencionalidad social que late en las acciones humanas, son estas las que van labrando el

devenir de los grupos humanos, aunque a menudo los deseos terminen por ser ajenos a la realidad.

Este modelo epistemológico que trataba de entender la sociedad a la luz del hecho social, que tanta importancia tuvo en la escuela inglesa en general, y por supuesto entre todos cuantos reconocían su ascendiente en la sociología de Durkheim, adquirió relevancia muy pronto en los Estados Unidos. Un famoso texto de la antropóloga norteamericana Sherry B. Ortner (1984) señala que, una vez transcurrido el ecuador del siglo XX, existían tres grandes paradigmas: el estructural-funcionalista británico, descendiente precisamente de Radcliffe-Brown y Malinowski; el propio de la antropología cultural, heredero de la antropología de M. Mead, R. Benedict y otros; y el de la antropología evolucionista norteamericana, liderada por L. White y J. Steward. Pues bien, del seno de estos tres paradigmas fueron emergiendo algunos antropólogos que acabaron confiriendo características propias a otros tantos enfoques dentro de la antropología de los años sesenta del siglo XX. Uno de estos es el que se corresponde con la antropología simbólica. Y es, precisamente, en el contexto de esta corriente donde se perciben claramente dos posturas, de ascendientes distintos, entre los años sesenta y setenta. Por un lado, la de C. Geertz (1973) en la Universidad de Chicago, seducida por la teoría de la acción de Weber, y por otro lado la de V. Turner (1967) en Cornell, primariamente influido por la teoría de Durkheim, y posteriormente por el estructural-funcionalismo de orientación marxista, a través de M. Gluckman.

El análisis de las normas, de las creencias y de los valores de los grupos humanos que estudia la antropología parecía conducir a que todos estos aspectos de la realidad social estaban guiados por una cadena de acciones. En aquellos aspectos de esta realidad sustentados más intensamente en prácticas, y no solo en creencias, la teoría de la acción social adquiriría progresiva relevancia. Una de las claves, y acaso la fundamental, que nos permite comprender la importancia de la teoría weberiana de la acción social en antropología es la recepción de la obra de Weber en los Estados Unidos, gracias justamente a un funcionalista como fue Talcott Parsons y a la publicación de su obra sobre *La estructura de la acción social* (1937), tal y como expresa S. B. Ortner (1984: 126-166) en su artículo sobre la teoría antropológica desde los años sesenta. Según Ortner, la escuela de la antropología simbólica de Chicago tuvo originariamente en Geertz y en Schneider a sus valedores más conocidos, los cuales, siguiendo la teoría weberiana de la acción, situaron al actor social, y no al hecho social, en el centro de su percepción de la realidad social.

Es importante señalar que la influencia de Durkheim y de Weber en la antropología se entrecruza con mucha frecuencia, al igual que en la sociología. Sin embargo, no es menos evidente que, según los ámbitos del conocimiento y las escuelas, la impronta de la doctrina de uno o de otro es mayor o menor. Ya hemos dicho que en el contexto de la antropología simbólica norteamericana de los años sesenta y setenta, la autoridad de Weber fue grande, particularmente en casos como el de Geertz (1973), mientras que en la antropología europea, en general, muy influenciada por la escuela inglesa, el componente durkheimiano era muy notable. Pero esta presencia de Durkheim en la antropología europea de los años sesenta y setenta se hizo sentir, asimismo, por vía del estructuralismo francés y del propio estructuralismo británico. Tanto en Estados Unidos como en Europa la referencia durkheimiana era grande a mediados de la segunda mitad del siglo XX entre todos aquéllos que, por influencia funcionalista, y si se quiere parsonsiana, percibían la sociedad ordenada, regida por normas precisas, que ocasionalmente pueden entrar en conflicto, antes de que se active la tendencia social a la ulterior recuperación del equilibrio.

El texto de S. Ortner (1984), citado con anterioridad, al examinar el componente marxista en la antropología de la segunda mitad del siglo XX, observa que, más que suponer una incorporación sustancial, este constituye una complementariedad de diferentes paradigmas, empezando por el estructuralista. Ahora bien, partiendo de la disociación característica de los años que abren la segunda mitad del siglo XX, entre las construcciones antropológicas de influencia weberiana, tenidas por idealistas, y las de raíz marxista, tenidas por materialistas, según avance dicho siglo se producirá un acercamiento entre ellas mucho mayor de lo que habría cabido esperar inicialmente. Los teóricos de la práctica, por el contrario, “se apoyan en un grupo de escritores que interpreta el *corpus* marxista de tal

manera que la hace plausiblemente compatible con el punto de vista de Weber. Como Weber coloca al actor en el centro de su modelo, estos escritores enfatizan cuestiones de la praxis humana que se hallan presentes en la reflexión de Marx” (Ortner 1984).

La mejor expresión de la convergencia del planteamiento de Durkheim y del de Weber, e incluso el de H. S. Mead, está contenida en la influyente obra de P. L. Berger y a T. H. Luckmann sobre *La construcción social de la realidad* (1966). El ser humano, dueño de su historia y de su vida, contribuye a construir socialmente una realidad acaso independiente de la objetiva pero, asimismo, verdadera. Berger y Luckmann sostienen que la sociedad es el resultado de la acción de los seres humanos que viven en su seno, dando forma así al paradigma del interaccionismo simbólico, inseparable por cierto de la evolución del nominalismo weberiano. Berger y Luckmann, optando por esta doble perspectiva, y tratando de mostrar eso que ellos denominan la construcción social de la realidad, se refieren a la sociedad como realidad dual, esto es, *facticidad objetiva y significado subjetivo* (Berger y Luckmann 1991: 83 y 164-204), admitiendo de esta forma tan expresiva la doble significación de lo social. Esa permanente interacción de los individuos, los cuales tratan de dotar de significado al mundo que los rodea, es también la imagen de una constante negociación construida a partir de complejos significados subjetivos, la cual permite cargar de sentido a las cosas y a las acciones, al tiempo que justifica la célebre frase de los autores: “la sociedad es una practicidad objetiva” (Berger y Luckmann 1991: 36-52). A buen seguro, el realismo durkheimiano y el interpretativismo weberiano estaban más cerca que nunca, lo cual no iba a pasar desapercibido en el seno de la antropología social.

El paradigma de Berger y Luckmann, que presta toda su atención por igual a la institucionalización de la realidad social y a la interacción cotidiana de los actores, igual que sucede con las apreciaciones sobre las rutinas en los espacios habituales de la vida cotidiana de Bourdieu, ha tenido importantes repercusiones en la elaboración de la teoría antropológica. La propia Sherry Ortner (1984: 160-162) nos hace ver en su ya clásico texto que los antropólogos, que con cierta frecuencia han analizado la sociedad y la cultura como realidades objetivas, un tanto separadas de la intervención humana, y que han estudiado a las personas como producto de una socialización que les proporciona a estas personalidad y conciencia, todavía a mediados de los años ochenta del siglo pasado no habían cumplido enteramente con la tarea de mostrar cómo la sociedad y la cultura son producidas y reproducidas a través de la acción y la interacción social.

2. Del hecho social al hecho etnográfico

En las líneas precedentes hemos comentado la forma en la que la antropología ha ido resolviendo algunos de los problemas que, ligados a la teoría del conocimiento, han aflorado en su desarrollo. La intensa discusión que se ha vivido en el seno de la sociología a lo largo de buena parte del siglo XX, con respecto a la adhesión a la vía objetivista o a la vía nominalista, ha tenido profundas repercusiones en la antropología social, lo cual extraña quizá menos considerando que este último ámbito de conocimiento ha sido concebido por algunas escuelas y movimientos antropológicos como una especialización de la sociología. Por lo que se ha visto, asimismo, estas vías no han sido excluyentes, de forma que han convivido en la trayectoria de algunos conocidos antropólogos y, más aún, de alguna manera han quedado subsumidas en el paradigma del interaccionismo simbólico, de claras repercusiones, por distintas razones, en el contexto antropológico.

Por supuesto, tanto la teoría del hecho social como la de la acción social se han enriquecido en su propia evolución. Recuérdesse la importancia que en la teoría de la acción ha tenido la creciente consideración de las consecuencias no deseadas de la misma. Ahora es preciso que nos detengamos en la intensa influencia ejercida por Durkheim sobre el funcionalismo británico. Ciertamente, la concepción antropológica de Radcliffe-Brown es más sociológica, mientras que la de Malinowski es más psicológica, pero en ninguno de los dos casos queda velado el ascendiente durkheimiano, ni el común denominador de sus intereses disciplinares a pesar de las diferencias. Por otro lado, en Evans-Pritchard observamos

algunas ideas que no se distancian demasiado de las de sus maestros. En las páginas de su *Antropología social* (1967: 67-69), este último acepta, en general, la apreciación de Durkheim de que los hechos sociales son independientes de la psicología individual. Los seres humanos, como miembros de la sociedad que les ha tocado vivir, precisan una estructura, que puede ser más o menos compleja, que lleva aparejada una organización, la cual, a su vez, explica la existencia de numerosas instituciones. Tal estructura presenta una cierta estabilidad, de manera que permanece más allá de la vida de las personas, sin que ello contradiga el cambio social. Pequeñas modificaciones, introducidas con mayor o menor eficacia, acaban por generar transformaciones en la realidad social.

Es evidente, por innegable, que en las obras de Evans-Pritchard hay muchos detalles que remiten a la defensa de un universalismo que, en lo fundamental, es análogo al contenido en los textos de sus maestros funcionalistas. Son pasajes objetivistas, durkheimianos, que se evidencian cuando defiende determinadas categorías conceptuales que responden a discontinuidades de la realidad social percibidas como tales por el autor. De este modo, y a título de ejemplo, en una conocida obra de madurez de Evans-Pritchard, *Las teorías de la religión primitiva* (1965), su autor traza una nítida frontera entre la religión y la magia tratando de mostrarnos dos categorías claramente separadas: “para algunos el hecho religioso abarca temas como los de la magia, el totemismo, el tabú e incluso la brujería, es decir todo aquello que puede englobarse bajo la expresión “mentalidad primitiva” o que resulta irracional o supersticioso. En particular tendré que referirme a menudo a la magia, dado que varios autores influyentes no diferencian magia y religión, y hablan de lo mágico-religioso...” (Evans-Pritchard 1984: 15). En otra ocasión, y de nuevo como ejemplo, señala que todas “las religiones primitivas son especies del género religión” (Evans-Pritchard 1984: 12), acentuando este universalismo que, por regla general, y es importante recordarlo, está en las antípodas de muchos otros pasajes de sus obras indudablemente afectos al nominalismo.

Ciertamente, Evans-Pritchard, además de utilizar el concepto de hecho social, emplea otro bien distinto, que es el de hecho etnográfico ¿Qué camino sigue Evans-Pritchard para llegar a la noción de hecho etnográfico? Cuando Evans-Pritchard se incorpora a las tareas antropológicas se beneficia de una tradición caracterizada por el estudio de la relación entre el sujeto cognoscente y el objeto cognoscible, valiéndose por lo regular del amparo de la filosofía. Boas y Malinowski, especialmente, se habían ocupado de los aspectos epistemológicos y metodológicos. Ambos recurren a los fundamentos canónicos que les proporcionan las ciencias naturales y ambos coinciden, de manera evidente, en la naturaleza inconsciente de los fenómenos culturales, y así Boas se vale de la lengua para demostrarlo y Malinowski (1926) del uso del control social. Tanto es así que muchos antropólogos posteriores han tomado en consideración, resaltándola, esta apreciación de la inconsciencia de los fenómenos culturales, y particularmente los estructuralistas, con Lévi-Strauss a la cabeza. Asimismo, Boas y Malinowski convienen en concederle prioridad metodológica a la observación del antropólogo y a las declaraciones de los nativos, así como al propio proceso deductivo del antropólogo. Sin embargo, mientras Boas encuentra el elemento decisivo para el discernimiento de la cultura en la historia, Malinowski lo halla en la psicología y en la fisiología, a pesar de que no reniega de la historia. Pero hay algo que los separa. Malinowski toma como unidad de análisis el hecho social, con excelentes resultados por cierto, adhiriéndose a la propuesta de Durkheim, mientras que Boas trata de huir de la reificación durkheimiana asumida por los funcionalistas.

También es importante señalar que tanto Radcliffe-Brown como Evans-Pritchard son, tal vez, los primeros antropólogos en defender una antropología que alcance a todas las sociedades, diferenciada de la sociología propiamente dicha, no por el objeto sino por el método y por la dimensión holística. El cambio social que mueve el interés de los sociólogos, como Durkheim y como Weber, por ejemplo, y que los lleva a interesarse por el paso de la sociedad tradicional a la sociedad moderna en la vieja Europa, es el mismo que es percibido primero por Radcliffe-Brown (1975) y más tarde por Evans-Pritchard (1965), los cuales no vacilan en pensar que los principios epistemológicos y metodológicos de la antropología, adquiridos mediante la práctica del estudio de las sociedades coloniales, son aplicables al conocimiento de las sociedades contemporáneas occidentales. La influencia de los sociólogos, que ya había sido de

extrema utilidad cuando la antropología se ocupaba únicamente del estudio de las sociedades tradicionales, y que entre los propios funcionalistas británicos se evidenciaba en el uso de nociones tomadas en préstamo, como la del hecho social, podía seguir siendo tenida en consideración, con la misma o aún mayor razón, a propósito del estudio de las modernas sociedades occidentales.

El extrañamiento cotidiano, empíricamente sentido, explica este interés de los sociólogos, pero también de Radcliffe-Brown, de Evans-Pritchard y de otros, por el conocimiento de su propia sociedad. Si a finales del siglo XIX era bien evidente que la alteridad ya no se halla tan solo en las culturas exóticas sino también en la sociedad industrial, en la cual las innumerables clases sociales conforman una realidad diversa e inabarcable, conforme avanza el siglo XX ello va resultando cada vez más palmario. A esta apreciación se une, al mismo tiempo, otra más procedente de la rápida aculturación que están viviendo las sociedades coloniales, entre otras razones por efecto de la progresión del sistema mundial, de modo que muchos antropólogos empiezan a dudar del objeto inicial de su ciencia y a pensar que la otredad no está necesariamente en la lejanía geográfica, ni en la pertenencia a una etnia determinada, ni en la práctica de un particular modo de vida, por mucho que Comte les hubiera reservado a aquéllos una parcela de estudio en las llamadas “sociedades primitivas”. En consecuencia, la alteridad, en el sentido canónico que le había sido conferido al concepto por los antropólogos, había entrado en crisis. Por todo ello, las propuestas de Radcliffe-Brown y de Evans-Pritchard resultaban plenamente pertinentes, aunque no dudamos de la sorpresa que debieron suponer para muchos antropólogos de la época, más identificados con la clasificación comtiana de las sociedades.

Por lo que parece, el concepto de hecho etnográfico utilizado por Evans-Pritchard era el fruto de la reflexión de su proponente acerca de la disciplina, a la vez que resultado de la evolución intelectual de este último. Sin embargo, la formulación de dicho concepto, como a menudo sucede, no tuvo en un principio las repercusiones que habría cabido esperar, hasta el extremo de que como tal concepto pasa desapercibido en la mayor parte de los trabajos de sus contemporáneos. Además, Evans-Pritchard no nos legó, como sería deseable, un análisis pormenorizado acerca del *factum* etnográfico, lo cual explica que su significación para la teoría antropológica, como categoría heurística, no haya sido tan profunda como podríamos suponer. El valor polisémico del concepto de “hecho etnográfico” (dato etnográfico, referencia etnográfica, testimonio etnográfico, etc.) y su paralelismo con otras expresiones similares utilizadas por el resto de las disciplinas con anterioridad (hecho histórico, hecho social, hecho jurídico, etc.) puede explicar la razón de que se hayan cernido dudas sobre el significado exacto del concepto de hecho etnográfico. Mientras Evans-Pritchard (1965: 87) está repasando la historia de la antropología, utiliza esta expresión *lato sensu*, como por ejemplo cuando a propósito de su repaso de las aportaciones de los evolucionistas, y concretamente de Morgan, McLennan y Tylor, señala: “aparecía, por fin, un conjunto de conocimientos suficientes para comprobar las especulaciones teóricas y para adelantar nuevas hipótesis, fundadas sobre una base sólida de hechos etnográficos”.

Algunas páginas más adelante, y son muy pocas las veces que Evans-Pritchard emplea el concepto de “hecho etnográfico” en su *Antropología social*, el término parece tener unas connotaciones más profundas. La referencia explícita del autor en el capítulo sobre “Trabajo de campo y tradición empírica” de la citada obra dice: “las personas que pertenecen a nuestra civilización advierten cierto tipo de hechos, de una cierta manera; los de otra civilización, por lo menos en cierta medida, notarían sucesos distintos y los percibirían de otro modo”. Y añade: “si consideramos que esto es cierto, los datos registrados en nuestros cuadernos de notas no son hechos sociales sino etnográficos, pues en la observación hubo selección e interpretación” (Evans-Pritchard 1965: 100). De lo que parece deducirse que el hecho, una vez identificado empíricamente por el antropólogo, a partir de las premisas teóricas, y tras ser elevado a la consideración de unidad analítica, pasa a convertirse en un hecho etnográfico. Dicho de otra manera, se convierte en una unidad de conocimiento para un investigador concreto, a partir de la existencia de un *corpus* teórico que es la expresión de un estado de la ciencia en un momento determinado.

De esta última realidad es muy consciente Evans-Pritchard o, si se quiere, de que no existen los hechos

etnográficos neutros, sino que, por el contrario, tales hechos se hallan mediatizados por la teoría, y de que son enunciados en función de la misma, y solo de ella. Como veremos enseguida, esta apreciación no llama demasiado la atención porque ha sido muy señalada en todas las ciencias, en general, y en las ciencias sociales en particular y, desde luego, fue puesta de relieve por algunos contemporáneos de Evans-Pritchard. Es así que este último, cuando reflexiona en 1951 en las páginas de su *Antropología social* sobre la obtención de la información por parte del investigador, señala que no es posible la investigación antropológica sin un marco teórico previo: “toda la historia de la investigación, en las ciencias naturales o en las humanidades, nos muestra que la simple recolección de lo que se llaman hechos tiene poco valor si no se posee una guía teórica para observarlos y seleccionarlos” (Evans-Pritchard 1965: 85).

En efecto, el asunto del hecho o del dato que el investigador selecciona en el trabajo etnográfico es viejo en la antropología. La obra de D. Kaplan y R. Manners sobre *Introducción crítica a la teoría antropológica*, publicada en 1972, se refiere en varias ocasiones expresamente a este mismo asunto. A propósito de la relación entre la teoría etnológica y el hecho etnográfico, estos autores (1979: 50) traen a colación un famoso texto de J. Steward, “Cultural Causality and Law” publicado en *American Anthropologist* en el número correspondiente al primer trimestre de 1949, en el cual este último escribe que “los hechos solo existen en tanto estén relacionados con teorías, y las teorías no se destruyen por hechos: se reemplazan por nuevas teorías que los expliquen mejor”. Hasta tal extremo la selección de los hechos supone un asunto crucial para la antropología, como para otras ciencias sociales, teniendo en cuenta que la misma depende de la posición teórica y del sesgo ideológico del antropólogo, que Kaplan y Manners (1979: 51) apostillan: “para evaluar adecuadamente una descripción, debemos conocer algo acerca del marco teórico que le dio origen”.

Es importante señalar que Evans-Pritchard no prescinde del concepto de hecho social y, antes bien, parece que precisa del mismo para construir su repertorio analítico de hechos etnográficos. En la misma obra que acabo de señalar, aunque en otro capítulo, el autor se refiere con mayor detenimiento al hecho social (Evans-Pritchard 1965: 68-69), respecto del cual acaba diciendo: “la totalidad de los hechos sociales que componen la estructura es obligatoria [para el individuo]”. Los distintos atributos que Durkheim encontró en el hecho social, Evans-Pritchard los localiza de nuevo en una suerte de hechos que, sin embargo, ahora han pasado a convertirse en etnográficos. Tanto es así que, salvo en su defensa de la diacronía que le proporciona la historia para entender el presente, difícilmente encontraremos en Evans-Pritchard grandes desacuerdos con los textos de Durkheim sino, justamente al revés, continuos elogios. De este modo, por ejemplo, en alusión a la teoría del hecho social durkheimiano contenida en *Las reglas del método sociológico* (1895), dice: “al destacar la singularidad de la vida social, Durkheim fue muy criticado por sostener que existe una mente colectiva. Aunque sus escritos son a veces un tanto metafísicos, se llega a la conclusión de que verdaderamente jamás imaginó tal cosa”. Y para que no haya lugar a dudas, escribe a renglón seguido: “con sus ‘representaciones colectivas’ [Durkheim] quiso designar lo que en Inglaterra llamaríamos el conjunto común de valores, creencias y costumbres que el individuo nacido en una sociedad aprende, acepta, emplea como patrón de vida, y luego transmite” (Evans-Pritchard 1965: 74). Nótese que Evans-Pritchard se está refiriendo expresamente a la reflexión de Durkheim sobre el hecho social en *Las reglas del método sociológico*.

El *factum* etnográfico elegido por Evans-Pritchard durante la mayor parte de su vida, parece gozar, en principio, de análogas cualidades a las del hecho social, con la única particularidad de que los hechos etnográficos han sido seleccionados por el investigador, en función de su fuerza para expresar la especificidad de un grupo social en un lugar y en una época (Ulin 1990: 56) y, por supuesto, a partir del marco teórico y del sesgo del investigador, como enfatiza Evans-Pritchard (1965: 99): “dentro de los límites impuestos por su disciplina y la cultura que están investigando, los antropólogos se guían por intereses diferentes para la elección de los temas, la selección y disposición de los hechos que los ilustren, y para escoger aquello que resulta importante dentro del conjunto”. Seguidamente, señala que “esto se refleja en las variaciones de personalidad, educación, status social, opiniones políticas, convicciones religiosas, etc.” En suma, R. C. Ulin (1990: 56-57) percibe que, a pesar de los esfuerzos,

Evans-Pritchard no logra escapar de la reificación durkheimiana porque, al fin y al cabo, los hechos etnográficos siguen siendo tratados como cosas.

El asunto es más preocupante porque, en principio, parecería que las observaciones anteriores cuestionan la existencia de una ciencia libre de valores, como la que cualquier idealista desearía. Kaplan y Manners (1979: 52-53) llegan a preguntarse “¿cómo podemos esperar tener un conocimiento objetivo sobre los fenómenos socioculturales cuando los cultivadores de las ciencias sociales son, a un mismo tiempo, ideólogos?” Y traen a colación los casos sobradamente conocidos de Redfield y Lewis, a propósito de sus famosos estudios sobre Tepoztlán, realizados separadamente por ambos con dos décadas de diferencia, las que median entre los años veinte y los años cuarenta del siglo pasado, los cuales prueban, en cierta medida, la presencia del sesgo del investigador, puesto que el escaso tiempo transcurrido entre el primer trabajo y el segundo no explica suficientemente la marcada diferencia en las apreciaciones. El problema no es distinto, esencialmente, del de otras ciencias sociales. Creo, sin embargo, que la resolución del problema sugerida por Kaplan y Manners (1979: 55-57), siguiendo a K. Popper, es ingeniosa. Así, dado que no podemos hallar la objetividad en las mentes individuales, acaso deberíamos encontrarla en las instituciones y en las tradiciones críticas de una disciplina determinada, que en este caso es la antropología. Podemos desconfiar del científico concreto, con motivaciones muy sólidas, pero tendremos más dificultad para dudar de la dialéctica que ha movido la construcción institucionalizada de un conocimiento científico.

En definitiva, debemos despreocuparnos relativamente del riesgo que subyace en la propuesta de Evans-Pritchard de que el investigador, mediante sus propios criterios, realice la selección de los hechos etnográficos, la cual asimismo, y análogamente, no es ajena a los procedimientos que guían la construcción de otras ciencias sociales. Además, y en numerosas ocasiones se ha puesto de relieve, el sesgo del investigador en la selección podría quedar compensado con la racionalidad del análisis ulterior (Kaplan y Manners 1979: 57). De cualquier manera, el sumatorio de las experiencias de los distintos investigadores, con sus diferentes marcos teóricos, con sus variadas argumentaciones y con sus particulares sesgos, generarán un *corpus* de conocimiento que deseche o refute los resultados de algunos análisis particulares y ponga en cuestión otros, orientando a quienes se incorporan a la investigación en las direcciones más plausibles. El mismo Evans-Pritchard (1971: 30), refiriéndose en *Las teorías de la religión primitiva* a la extraordinaria dificultad de la aprehensión de lo humano por parte de la antropología o de la sociología dice: “la razón para esta sucesión de las ciencias, con las matemáticas a un extremo y la sociología a otro, es que los fenómenos estudiados son más complejos cuanto más avanzamos en la escala, de modo que los estudiados por la sociología son los más complejos de todos”, por lo que deduce que “hemos de reconocer, además, que cuanto mayor es la complejidad, menor es la generalidad de los respectivos conceptos de cada ciencia”.

Otra manera de solucionar la dificultad es considerar que las ciencias sociales en general, y la antropología social en particular, no se comportan como auténticas ciencias, debido a la inseguridad que genera la aprehensión de su objeto de estudio, empezando por la tarea de selección de los llamados hechos etnográficos en el caso de la antropología. Pues bien, frente a esta idea podemos argumentar que la antropología se construye, “no sin incertidumbre” como dice Geertz (1988: 58) en más de una ocasión, mediante la participación intersubjetiva, pero tomando a los informantes no como objetos sino como sujetos, lo cual, efectivamente, determina una ausencia de certeza que actúa como condicionante de la investigación. Pero, ¿se deduciría de ello el alejamiento de un conocimiento científico *stricto sensu*? Si la ciencia es observación, verificación de hipótesis, establecimiento de una relación entre el antecedente y el consecuente y, también siguiendo en esta ocasión a Kaplan y Manners (1979: 57-58), como decía Popper, “un proceso de conjeturas y refutaciones”, entonces no tendremos inconveniente en reconocer que los procedimientos que sigue la antropología son rigurosamente científicos. El propio Evans-Pritchard (1965: 100), a la vista de las dificultades de aprehender el conocimiento que emana de la complejidad de los hechos etnográficos, decía algo que no ha dejado de ser mencionado desde entonces: “la antropología social debe considerarse más como un arte que como una ciencia natural” dedicada al estudio de las sociedades “como sistemas simbólico-morales”.

Sin embargo, aunque es evidente que Evans-Pritchard no pretendió cultivar la antropología social como si de una ciencia natural se tratase, no es menos claro que se preocupó y se interesó por la teoría y el método de la disciplina que estudiaba, lo cual le condujo a indagar sobre el propósito de la antropología, la observación, la selección del hecho etnográfico y la interpretación, y también sobre la construcción de una antropología que, siendo comedida en sus apreciaciones, no renunciara a ciertas generalizaciones: “asimismo, tampoco sostengo que las sociedades no pueden comprenderse ni estudiarse sistemáticamente, o que sea imposible hacer ninguna clase de afirmaciones generales importantes acerca de ellas” (Evans-Pritchard 1965: 73). La preocupación de Evans-Pritchard por los principios, las reglas y los conceptos que rigen la antropología es una constante en sus obras, y confirma su incesante búsqueda de la ciencia en el sentido que le confiere a esta Popper.

3. Objetivismo y nominalismo

Después de todo lo dicho hasta aquí, es obvio que, desde un punto de vista epistemológico, la antropología, como otras ciencias sociales, se ha movido entre dos polos. Durkheim fue el abanderado de una percepción objetiva de la realidad social, resultante de una mirada en la cual el investigador descubre conjuntos homogéneos diferenciados, gracias al hallazgo de rupturas, que posteriormente son convertidos en categorías analíticas. En verdad, esta misma mirada fue la adoptada por los funcionalistas ingleses, los cuales valiéndose del “hecho social” durkheimiano, trataron de encontrar categorías universales, y lo mismo hicieron Mauss y otros integrantes de la escuela sociológica francesa, y los estructuralistas franceses e ingleses. Sin embargo, en Evans-Pritchard percibimos un cambio que, sin ser radical y sin que suponga su abdicación del funcionalismo, revela una forma distinta de concebir la realidad social. En el caso de Evans-Pritchard comienza a emerger una forma de percibir la sociedad en la que cobra fuerza la acción individual, de carácter nominalista, que adquirirá particular intensidad entre los cultivadores de la antropología simbólica, como Turner y Geertz, a imagen y semejanza del postulado weberiano. El nominalismo está persuadido de que la realidad es continua, y que las discontinuidades no se hallan en la misma sino que las crea el investigador con fines analíticos valiéndose de conceptos, los cuales, en verdad, no reproducen la realidad sino que tan solo sirven a su interpretación. El nominalismo no cree, por tanto, en la existencia de universales, sino de particulares.

Las características que Durkheim atribuyó a la noción de hecho social explican que mucho de cuanto acontece en nuestro entorno tenga esta misma consideración. En esencia, se trata de modos de actuar, pensar y sentir, no reductibles a lo individual, que además son generales, transmisibles y obligatorios, de tal manera que son los hechos sociales los que explican las normas, los valores y las creencias que definen a una sociedad cualquiera. Todo ello explica que la expresión de “hecho social”, tras cobrar carta de naturaleza en 1895, haya pasado a ser un concepto de uso común en las ciencias sociales, en las humanidades y en otros ámbitos. Un problema inherente, de acuerdo con lo que se acaba de expresar, es que nuestro entorno es social y, en consecuencia, todo él se halla compuesto por hechos sociales, susceptibles de aprehensión por parte del investigador. Con el funcionalismo, y por influencia durkheimiana, los hechos sociales pasaron a convertirse en las unidades de análisis de la antropología, tal como se aprecia en las obras de Malinowski, de Radcliffe-Brown o de Evans-Pritchard, aunque en el caso de este último el hecho social devenga progresivamente en hecho etnográfico, según se ha visto.

La noción de hecho social, como unidad de análisis, tendría una repercusión más en la antropología, por vía de M. Mauss, al descubrir este en su “Ensayo sobre el don” (1923) la multiplicidad de dimensiones concurrentes en determinados hechos sociales, de manera que, sin apartarse en lo esencial de la visión defendida por Durkheim, enfatizaba la idea de totalidad. Pues bien, no han faltado los críticos que han encontrado contraejemplos sobradamente expresivos que niegan la supuesta inalienabilidad del don. Así sucedería con ciertos dones que no generan reciprocidad porque no atan ni obligan a quienes los reciben. Este sería el caso estudiado minuciosamente por J. Laidlaw (2000) a propósito de los llamados “renunciantes” jainistas de la India, un grupo ascético entregado a la purificación espiritual y a la

conquista de la salvación. Estos sacrificados “renunciantes” se alimentan frugalmente gracias a la caridad de los creyentes de su comunidad, pero reciben a regañadientes los alimentos entregados por las familias que ellos eligen al azar previamente, dado que no quieren disponer de la garantía de la ayuda permanente; más aún, los receptores no establecen correspondencia alguna con sus benefactores, negándose por ello a mostrar el más mínimo agradecimiento por los dones recibidos y, antes bien, exteriorizan su reproche hacia ellos con sorprendente firmeza. Prueba de ello es que tratan de no retornar jamás a los brazos de la familia que les ha proporcionado algún alimento. La fuerza del ejemplo reside en que el donante da a sabiendas de que no genera reciprocidad, de manera que, al contrario de lo que sucede en el planteamiento de Mauss, el don se enajena del donante. Esto sucede así debido a la trascendencia de los profundos principios religiosos que rigen la donación. El contraejemplo de Laidlaw que se acaba de mostrar es aún más contundente que el de A. Testart (1998), cuando se refiere al transeúnte que entrega la dádiva a un mendigo en un contexto de desconocimiento entre las partes que participan en el hecho, negando así la potencialidad de las obligaciones generadas por el don.

No obstante, a decir verdad, el hecho social de Durkheim abrió nuevos caminos para la antropología social, y muy acusadamente a través de las repercusiones que tuvo la teoría durkheimiana en Malinowski y su definición del *kula* melanésico, y de nuevo en Francia, por las consecuencias que la misma teoría de Durkheim representó para Mauss y su hecho social total. Todavía podríamos pensar en el estímulo que la idea del hecho social total supuso para la configuración de la teoría sustantivista de la economía de K. Polanyi, de innegable proyección antropológica. Aún más, el paradigma del hecho social total maussiano habría de producir excelentes resultados en el contexto académico francés, sobre todo desde que C. Lévi-Strauss (1949) enunciara, valiéndose del hecho social total, su tesis acerca de las estructuras elementales del parentesco, o si se quiere su teoría sobre los significados profundos de las relaciones humanas. Era así como Lévi-Strauss nos mostraba el trascendental universalismo de las estructuras inconscientes de los humanos, de recias raíces durkheimianas y, sobre todo, maussianas.

No extraña, en consecuencia, el comentario que nos hace V. Stolcke (2001) acerca de la expresiva decepción de Lévi-Strauss ante los resultados de L. Dumont (1957) tras realizar el estudio sobre los Pramalai Kallar del sur de la India, en el que se vislumbraba la tensión entre el individualismo y la estratificación social, lejos de la búsqueda del universalismo que perseguía la antropología de aquél, por más que Dumont conserve durante toda su vida el impulso maussiano y estructural. Un reciente y sugerente trabajo de T. Wending (2010) llama precisamente la atención de que el concepto de hecho social total haya terminado por describir un sinnúmero de fenómenos sociales, tras liberarse de su preciso significado inicial en los contextos antropológicos y sociológicos en los que nació. Como es sabido, la expresión que tardó en desbordar el entorno maussiano, ganó rápidamente en prestigio tras la resonancia que adquirió de la mano de sustantivistas y estructuralistas.

Los paradigmas antropológicos basados en el objetivismo, alentado por la escuela sociológica francesa, y representados esencialmente por el funcionalismo y por el estructuralismo, constituyeron modelos duraderos de aprehensión del objeto que, en el caso del funcionalismo, parecen resquebrajarse con Evans-Pritchard, al concederle la máxima prioridad al hecho etnográfico en detrimento del hecho social. Habíamos dicho que solo a partir del ecuador del siglo XX, y sobre todo en los años sesenta, va aflorando una manera distinta de observar por parte de algunos antropólogos, basada esencialmente en el nominalismo weberiano, que se manifiesta en toda su intensidad con los antropólogos del simbolismo, como Turner y Geertz, en forma de *descripción profunda* o *densa*, como la llamaba este último: “creyendo con Max Weber que el hombre es animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de soluciones” (Geertz 1988: 20).

La obra del profesor Ulin nació de la reflexión sobre la racionalidad, a propósito del estudio de las sociedades “primitivas”, a la que le condujo la lectura de un artículo de Peter Winch, filósofo y partidario

de algunas decisivas apreciaciones acerca del lenguaje realizadas por Wittgenstein en los últimos años de su vida. Este último llegó a la conclusión de que una comunidad de hablantes, a través de los usos del lenguaje, construye intersubjetivamente la realidad, mediante estrategias muy variadas según los contextos, en el marco de lo que L. Wittgenstein denominaba “juegos del lenguaje” (Ulin 1990: 52-53) que sirven a los comunicantes para construir reflexiones lógicas. Sin embargo, según Winch, su lógica es independiente de las reglas, igualmente lógicas, que guían el pensamiento de los antropólogos cuando estudian ese mismo grupo. Unas reglas y otras son de difícil o imposible traducción, de lo que se sigue la dificultad de la construcción antropológica y los frecuentes errores que encierran los textos de los antropólogos.

¿Es tan importante el giro de Evans-Pritchard desplazando la atención del antropólogo desde el hecho social al hecho etnográfico y elevando el hecho etnográfico a la consideración de auténtica unidad de análisis? Precisamente, el texto de R. C. Ulin (1990) reflexiona a propósito del trabajo de los antropólogos, tomando como referencia las obras de Evans-Pritchard *Brujería, magia y oráculos entre los azande* (1937) y *La religión núer* (1956). Cuando Ulin comenta la polémica inducida por el filósofo Winch al criticar los textos de Evans-Pritchard lo que está haciendo es contraponer dos visiones distintas del quehacer antropológico. Por un lado, la visión de Evans-Pritchard, según la cual la brujería y la creencia en oráculos de los azande son lógicas de acuerdo con los presupuestos de los que parten los nativos pero, sin embargo, en el decir del antropólogo son equivocadas, “al no poderse fundamentar empíricamente en una afirmación ontológica de la brujería”: son lógicas pero son ficticias (Ulin 1990: 12-13). La otra visión es la de Winch, que sostiene que lo que determina qué está de acuerdo con la realidad no es la verificación empírica sino la fidelidad del antropólogo a unos usos del lenguaje que contienen la clave de la construcción social de la realidad propia de los estudiados. Evans-Pritchard, de acuerdo con esta acusación, habría tomado interesadamente los juegos de lenguaje acordes con la tradición occidental, partiendo de las categorías azande, para retorcer y distorsionar estas últimas posteriormente hasta hacerlas ininteligibles. En definitiva, lo que se quiere demostrar P. Winch, rebatiendo la posición de Evans-Pritchard, es que la construcción social de la realidad por parte de los actores sociales es el producto de una racionalidad singular, que es la única que permite comprender los significados que persiguen los antropólogos.

Efectivamente, la brujería de los azande se rige por pautas o reglas, lo cual es fácilmente comprobable, al igual que sucede en la ciencia. La separación de la ciencia se produce cuando comprobamos que las reglas de la brujería azande no van destinadas a la generación de hipótesis universales ni de procedimientos de verificación empírica. A menudo la descripción científica no se interesa por la construcción de la brujería, sujeta a reglas intersubjetivas que alimentan el fenómeno y que escapan de la estricta relación causa-efecto (Ulin 1990: 53-54). De hecho, Ulin llama la atención sobre la observación de Winch de que la ciencia occidental tiene sus propios juegos de lenguaje. En esta tesitura, Evans-Pritchard habría errado al valerse de una lógica para interpretar otra, invocando la superior condición de la ciencia occidental. Dicho de otra manera, al antropólogo inglés no le faltaba el interés por la captación de la visión del nativo, y es por ello que se esforzó en reconstruir la coherencia interna, por ejemplo, de las reglas reflexivas de los azande, pero sin penetrar en las repercusiones que tiene el seguimiento de las mismas en esta sociedad africana.

La exposición que se acaba de hacer nos resulta imprescindible para entender algo que conecta directamente con el apartado precedente. Evans-Pritchard, tratando de hacer de la antropología un arte interpretativo introduce una novedad importante en la elaboración etnográfica, aunque tal vez, a la postre, resultara insuficiente. Como habíamos explicado, la tradición funcionalista británica se adhirió a la teoría del hecho social de Durkheim, y de manera explícita tanto Radcliffe-Brown como Malinowski. La opción del hecho social como unidad de análisis implica que la referencia social básica es la sociedad y, si se quiere, la estructura social, tal como recuerda el mismo Evans-Pritchard en su *Antropología social* (1965): “Esto es un hecho social, algo *sui generis*, que puede comprenderse solamente en relación con otros acontecimientos del mismo orden, es decir, como parte de un sistema social y en función del papel que le corresponde en su mantenimiento” (Evans-Pritchard 1965: 68-69). Sin embargo, Evans-Pritchard,

cuando estudia las creencias de los azande, opta por tratarlas como si fueran “hechos etnográficos”.

Pues bien, Evans-Pritchard, aprendiendo de los discursos precedentes y conservando algunos credos básicos del funcionalismo introduce novedades. Y eso sucede así, seguramente, como reacción ante el positivismo radical de Durkheim. Es por ello que, acercándose a Weber, adopta una concepción interpretativista de la antropología: la antropología constituiría un arte interpretativo, cuyo objetivo básico desde el punto de vista epistemológico vendría determinado por la comprensión de otra cultura, y cuyas referencias fundamentales serían las proporcionadas por la historia, lejos del sincronismo que habían defendido sus predecesores del funcionalismo, y él mismo inicialmente. La aproximación a la historia parece resultar de la necesidad del célebre antropólogo británico de describir la alteridad, huyendo del principio clasificatorio que caracteriza a las ciencias naturales y que había entusiasmado a Boas y a Malinowski. En rima con este propósito, Evans-Pritchard desplaza la atención desde el hecho social al hecho etnográfico. Mientras que el hecho social toma como característica básica de análisis la sociedad, o la estructura social, a partir del principio de universalidad, el hecho etnográfico retrata la vida social “en su manifestación histórica específica” (Ulin, 1990: 55).

¿Se parecen, de algún modo, el hecho social de Durkheim y el hecho etnográfico de Evans-Pritchard? Se parecen porque en un caso y en el otro sus respectivos promotores coinciden en mantener, como principio metodológico, que la vida social trasciende las conciencias individuales, de manera que la primera se explica mediante causas profundas que escapan a las segundas. Por tanto, desde este punto de vista, el hecho social y el hecho etnográfico coinciden. Asimismo, en un caso y en el otro se admite que las instituciones de la vida social y la propia estructura social dependen de reglas, ciertamente no gobernadas individualmente. Así se entiende el juicio de Evans-Pritchard cuando dice que las prácticas de brujería de los azande “aunque lógicas, son finalmente ficticias” (vid. Ulin 1990: 56). Por otro lado, con esta afirmación, Evans-Pritchard se abandona a su propósito interpretativo, optando por abonarse a los principios universales de la ciencia que cultiva, los cuales no son distintos de los generales de las ciencias. Para haber ahondado en la interpretación, Evans-Pritchard habría precisado, según Winch, situarse en la misma “fase” que se hallaban los azande, en la cual solo poseían validez los conceptos y las ideas elaborados mediante intersubjetividad por los integrantes de esta cultura, lejos de las categorías científicas que el antropólogo se empeñaba en imponer (vid. Ulin 1990: 54-58). Eso es debido a que, ontológicamente, Evans-Pritchard está examinando los hechos como si fueren cosas, seguramente como consecuencia de la necesidad de traducirlos al lenguaje científico. En verdad, la brujería y los oráculos de los azande solo habrían resultado inteligibles en el contexto de juegos del lenguaje propios de esta misma cultura. Por la misma razón, las prohibiciones religiosas de los núer no podrían interpretarse por analogía con las prohibiciones cristianas, debido a que las acciones de unos y de otros solo son inteligibles en el contexto cultural correspondiente, mediante “juegos de lenguaje” concretos y carentes de traducción efectiva.

Por tanto, no se puede ocultar que Evans-Pritchard procede a la reificación de la realidad, análogamente a como había hecho Durkheim. Sin embargo, la óptica del primero difiere sustancialmente de la de Durkheim, de modo que allí donde este percibía por vía objetivista hechos sociales, esto es, conjuntos de realidades homogéneas separadas por rupturas, Evans-Pritchard descubre una realidad heterogénea y continua que el antropólogo ha de romper, mediante criterios que dependen de su marco teórico y de su sesgo personal, a fin de trabajar con las unidades analíticas que este último denomina hechos etnográficos, aun a sabiendas de que estos no suplantán a la realidad. Por otro lado, y esta es otra muestra más de su acercamiento al nominalismo, en detrimento del objetivismo, Evans-Pritchard pone en cuestión la supuesta universalidad de las instituciones sociales, sencillamente porque no cree que se puedan retratar agregados humanos que “difieren en relación con contextos culturales específicos”, supuestamente regidos por instituciones comunes.

Esta pulsión nominalista, patente en la renuncia a la búsqueda de universales en beneficio de los particulares, se evidencia con absoluta nitidez en la obra de Evans-Pritchard cuando, por ejemplo, se refiere al método comparativo señalando: “si se acepta esta reserva, bien podemos afirmar que los

estudios comparativos en pequeña escala han sido más provechosos que los de amplia escala estadística. Yendo aún más allá, puede asegurarse que un estudio completo de una sociedad sencilla puede resultar más ilustrativo que la comparación literaria a cualquier escala” (Evans-Pritchard 1971: 28). No obstante, por si hubiera alguna duda acerca de la valoración de Evans-Pritchard (1971: 30) del método comparativo como único en hacer posible la elaboración antropológica, añadirá: “supongo que nadie discutiría que no hay otro método en la antropología social que no sea la observación, la clasificación y la comparación en una u otra forma. Tal afirmación puede considerarse axiomática”. Con todo, es muy evidente que Evans-Pritchard, inserto en la larga tradición neokantiana, halló dificultades infranqueables para conciliar los aspectos ontológicos, epistemológicos y metodológicos que latían en su concepción de la antropología, al igual que les había sucedido con anterioridad a Malinowski y a Boas.

Bibliografía citada

Aron, Raymond

1967 *Les étapes de la pensée sociologique*. París, Gallimard.

Berger, Peter L. (y Thomas Luckmann)

1966 *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu, 1991.

Dumont, Louis

1957 *Une sous caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*. Paris, Mouton.

Durkheim, Émile

1895 *Las reglas del método sociológico*. Barcelona, Altaya, 1994.

Evans-Pritchard, Edward Evan

1937 *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Barcelona, Anagrama, 1976.

1951 *Antropología social*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1965.

1956 *La religión nuer*. Madrid, Taurus, 1980.

1965 *Las teorías de la religión primitiva*. Madrid, Siglo XXI, 1979.

1965 *La mujer en las sociedades primitivas y otros ensayos*. Barcelona, Península, 1975.

Geertz, Clifford

1973 *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, 1988.

1988 *El antropólogo como autor*. Barcelona, Paidós, 1997.

Kaplan, David (y Robert A. Manners)

1972 *Introducción crítica a la teoría antropológica*. México, Nueva Imagen, 1979.

Laidlaw, James

2000 “A Free Gift Makes No Friends”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 6: 617-634.

Lamo de Espinosa, Emilio

1989 “El objeto de la sociología. Hecho social y consecuencias no intencionadas de la acción”, *REIS*, 48: 7-51.

Lévi-Strauss, Claude

1949 *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona, Paidós, 1991.

Malinowski, Bronislaw

1922 *Los argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona, Planeta-Agostini, 1986, vol I: 19-42.

1926 *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Barcelona, Planeta-Agostini, 1985.

Mauss, Marcel

1923 *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires, Katz Editores, 2009.

1950 *Sociología y antropología*. Madrid, Tecnos, 1971.

Monnerot, Jules

1946 *Les faits sociaux ne sont pas de choses*. París, Gallimard.

Ortner, Sherry B.

1984 "Anthropological Theory Since the 1960", *Comparative Studies in Society and History*, 26, 1: 126-166.

Parsons, Talcott

1937 *La estructura de la acción social*. Madrid, Guadarrama, 1968.

Radcliffe-Brown, Alfred Reginald

1952 *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona, Planeta-Agostini, 1985.

1958 *El método de la antropología social*. Barcelona, Anagrama, 1975.

Stolcke, Verena

2001 "Gloria o maldición del individualismo moderno según Louis Dumont", *Revista de Antropología* (Sao Paulo), vol. 44, nº 2: 7-37.

Testart, Alain

1998 "Uncertainties of the 'Obligation to Reciprocate': A Critique of Mauss", en W. James y N. J. Allen (eds.), *Marcel Mauss: A Centenary Tribute*. New York, Berghahn Books.

Turner, Victor

1967 *La selva de los símbolos*. Madrid, Siglo XXI, 1980.

Ulin, Robert C.

1984 *Antropología y teoría social*. México, Siglo XXI, 1990.

Wendling, Thierry

2010 "Us et abus de la notion de fait social total. Turbulences critiques", *Revue du MAUSS*, 36 (2): 87-99.

Weber, Max

1922 *Economía y sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1979.